فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شمارهٔ پیاپی ۱۰۶
پاییز ۱۳۹۵، ۶۸-۴۹

# جایگزینی اماره از قطع موضوعی*

**مریم صباغی ندوشن**
دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
**Email:** m-sabbaghi@mail.um.ac.ir

## چکیده

با وجود طرح عدم امکان ثبوتی جایگزینی اماره از قطع موضوعی از سوی محقق خراسانی به لحاظ محذور اجتماع در لحاظ؛ شیخ انصاری گرچه تنزیل را در خصوص قطع وصفی نمی‌پذیرد، لکن نسبت به قطع کشفی معتقد به جانشینی می‌شود. عده‌ای نیز با توجه به مبنای مورد اختیار در باب حجیت اماره، قول به تفصیل را بر می‌گزینند. در این میان امام خمینی با التفات به عقلایی بودن امارات، بحث تنزیل را سالبه به انتفاء موضوع می‌داند. در حالی‌که چنین نگره‌ای مبتنی بر آن است که عنایت به دلیل حجیت اماره باشد، اما اگر محور بحث دلیلی باشد که قطع در آن أخذ شده، باید نحوه کیفیت قطع مأخوذ در موضوع مورد لحاظ قرار گیرد؛ و از آنجا که قطع به عنوان کاشف تام یعنی علم وجدانی به ندرت محقق می‌شود، قلت تحقق آن نزد عقلا منجر به الحاق ظن اطمینانی به علم وجدانی شده که ثمره‌ی آن نیز جایگزینی اماره از قطع صفتی افزون بر قطع موضوعی است.

**کلیدواژه‌ها:** قطع وصفی، قطع کشفی، تنزیل اماره، بنای عقلا.

---

*. تاریخ وصول:۱۳۹۳/۰۴/۲۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۰/۱۳.

**مقدمه**

قطع، ذاتاً طریق به متعلق خود و کاشف از آن است و نمی‌توان این خصیصه ذاتی را از آن سلب کرد؛ اما در عین حال قطع نسبت به حکم از دو حال خارج نیست یا صرفاً کاشف از حکم است یا در فعلیت و ثبوت حکم دخیل است. به همین دلیل است که در یک تقسیم اساسی قطع به دو قسم منقسم می‌شود قطع طریقی و موضوعی. قطع طریقی قطعی است که نسبت به حکم یا موضوع صرفاً نقش یک کاشف و راهنما را ایفا می‌کند و در تحقق حکم تأثیری ندارد؛ که گاه به جعل حکم تعلق می‌گیرد و گاه به موضوع حکم؛ چنانکه گاه به عدم جعل و گاه به عدم موضوع متعلق است. از همین رو قطع به حرمت خمر، قطع به خمر بودن فلان مایع و یا خمر نبودن آن همه قطع طریقی محسوب می‌شوند؛ و چنین قطعی حجیت ذاتی دارد، اما قطع موضوعی، قطعی است که در موضوع حکم أخذ شده و به مثابه موضوع برای اثبات حکم است. این قطع مولد و محقق موضوع است؛ و تفاوتی ندارد که وجود آن در موضوع حکم أخذ شده باشد یا عدم آن؛ بنابراین چه مولی بگوید هر آنچه به خمریت آن قطع داری، حرام است؛ و چه بگوید مادامی که قطع به خمریت مایع نیافتی، نوشیدن آن حلال است؛ قطع به خمریت، موضوعی است و در هر دو صورت، قطع در فعلیت حکم دخیل است؛ و فارق بین این دو تنها لحاظ جنبه سلبی یا ایجابی قطع در موضوع حلیت است که در یکی قطع در ثبوت فعلیت و در دیگری در سقوط آن مدخلیت دارد.

در خصوص قطع طریقی اختلافی میان اصولیان نیست که اماره معتبر جایگزین آن واقع می‌شود. چرا که حکمت جعل امارات این است که در صورت فقدان قطع، ملاک عمل واقع شوند؛ و اگر امارات چنین خاصیتی را نداشته باشند جعل آن‌ها لغو می‌شود؛ اما در خصوص جایگزینی ظنون معتبر مقام قطع موضوعی، محل اختلاف است که آیا امارات قائم مقام قطع موضوعی می‌شوند، به گونه‌ای که تمام آثار عقلی و شرعی قطع، بر اماره نیز مترتب گردد؟ و آیا اماره می‌تواند نقش قطع موضوعی را خواه تمام موضوع باشد یا جزء موضوع، ایفا کند و موجب فعلیت یا سقوط تکلیفی شود که قطع در موضوع آن أخذ شده است؟

از آنجا که أخذ قطع به موضوع، در موضوع حکم در شریعت به وفور یافت می‌شود: مواردی مانند حرمت روزه، در صورت قطع به ضرر یا تمام بودن نماز در سفر در صورت قطع به اقامه ده روز، یا مبطل بودن شک در دو رکعت اول نماز و در طواف واجب که به دلیل دخالت قطع در موضوع حکم است؛ تعیین مبنای مختار در این خصوص می‌تواند منجر به توسعه یا عدم توسعه موضوع یا حکم، به مواردی شود که به جای قطع مأخوذ در لسان دلیل، اماره قائم شود و دایره احکام را در موارد قیام اماره در صورت اعتقاد به جایگزینی وسعت بخشد. چنانچه در خصوص استصحاب که قطع به عنوان یکی از مقومات در اثبات

حکم یا موضوع ذی‌حکم مطرح است، یکی از مباحث مطروحه آن است که آیا ظن معتبر می‌تواند جایگزین یقین به عنوان یکی از ارکان استصحاب واقع شود؟ و به عبارت دیگر در صورت قیام اماره بر اثبات حکمی، آیا می‌توان در صورت شک در بقاء، آن را مستصحب قرار داد؟

وفور موارد قطع در موضوع حکم یا مدخلیت قطع در اثبات حکم یا موضوع ذی حکم حاکی از ضرورت و اهمیت بحث مذکور است و تعیین مبنای مختار در خصوص جایگزینی متعقب به توسیع آثار احکام شرعی در موارد قیام اماره یا عدم آن خواهد شد و نتایج مثمر ثمری را به بار خواهد آورد. به منظور تبیین ابعاد بحث و جوانب موضوع، مبحث فوق در دو مقام ثبوت و اثبات دنبال می‌شود.

## مقام ثبوت

در مرحله ثبوتی بحث از استحاله یا امکان جانشینی اماره از قطع موضوعی است که از معبر دریافت‌های اصولی چهار قول بدست می‌آید:

**۱-** عدم امکان قیام طرق و امارات از قطع موضوعی مطلقـ خواه طریقی باشد یا صفتی[۱] (آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ۲۶۴).

**۲-** تفکیک بین قطع موضوعی طریقی و صفتی و امکان جایگزینی در قطع طریقی و عدم آن در قطع صفتی (شیخ انصاری،۳۴/۱؛ میرزای نائینی، ۳/ ۲۱؛ همو، اجود التقریرات، ۳/ ۲۸).

**۳-** عدم امکان قیام نسبت به قطع وصفی و قول به تفصیل بر اساس مبنای مورد اختیار در باب جعل حجیت امارات و اختیار عدم قیام در صورتی که مجعول در امارات، جعل منجزیت و معذریت یا تتمیم کشف باشد (خویی، مصباح الاصول، ۱/ ۳۹؛ روحانی، منتقی الاصول، ۴/ ۷۹).

**۴-** تفکیک بین شرعی و عقلایی بودن دلیل حجیت امارات و قول به قیام در صورت شرعی بودن و عدم قیام در صورتی که دلیل بر حجیت، سیره عقلاییه بوده و ادله شرعیه، امضاء این سیره باشد (امام خمینی،

---

۱. قطع موضوی وصفی آن است که در موضوع خطاب «بما أنه صفه من صفات النفس» مأخوذ و خصوصیت داشته باشد و قطع موضوعی کشفی یا طریقی آن است که در موضوع دلیل به نحو طریقیت و کاشفیت أخذ شده و هیچ خصوصیتی نداشته باشد (موسوی بجنوردی، علم الاصول، ۲۲۷- ۲۲۸) بلکه از باب کنایه کاشف که قطع است در دلیل آمده ولی منکشف از آن اراده می‌شود (ملکی اصفهانی، فرهنگ اصطلاحات اصول، ۱/ ٦۹). به عبارتی قطعی که شارع در موضوع حکم شرعی أخد نموده از دو لحاظ قابل بررسی است، یکی از لحاظ صفت نفسانی بودنش و دیگری به لحاظ کاشفیت آن از واقع. در نظر گرفتن لحاظ صفتی قطع بدین معنی است که قطع یکی از صفات نفسانی است که در نفس قاطع به وجود می‌آید. این صفت نفسانی یک صفت حقیقی در مقابل اوصاف اعتباری و انتزاعی است و از آنجا که صفت حقیقی ذات اضافه است، همچنان‌که رابطه با قاطع دارد با مقطوع نیزمرتبط است. حال اگرقطع به لحاظ رابطه‌ای که با قاطع دارد، در موضوع أخذ شود به آن قطع موضوعی وصفی و اگر به لحاظ رابطه‌ای که با مقطوع دارد در نظر گرفته شود به آن قطع موضوعی طریقی گفته می‌شود (فرهنگ نامه اصول فقه، ٦٤٤). قطع موضوعی وصفی مانند قطع به ضرر در روزه که منشأ حرمت و بطلان روزه است که قطع در آن به عنوان صفتی حقیقی ملحوظ نظر واقع شده است و قطع موضوعی طریقی نظیر آنکه لسان دلیل چنین باشد: «إذا قطعت بخمریه شيءٍ حرم علیک» که قطع در آن مجرد طریق و کاشف باشد.

انوار الهدایه، ۱/ ۱۰۶- ۱۰۷).

۵-تنزیل اماره به منزله قطع موضوعی مطلقهً خواه وصفی باشد یا کشفی (نجم آبادی، الاصول، ۲ / ۲۸).

## بررسی و نقد اقوال

**قول اول:** مرحوم آخوند با گرایش به این قول معتقد است قیام اماره مقام قطع موضوعی، مستتبع محذور عقلی و ثبوتی است که جمع بین دو لحاظ آلی و استقلالی نسبت به ملحوظ واحد و لاحظ واحد و در آن واحد است؛ یعنی لازم می‌آید در آن واحد، شخص واحد قطع را دو گونه لحاظ کند هم آلیهً و هم استقلالاً که استحاله عقلی را در پی دارد.

توضیح آنکه قائم مقامی متضمن تشبیه و تنزیل اماره به قطع است و در تنزیل با توجه به اینکه یک فعل اختیاری است، سه امر لازم می‌نماید. لحاظ منزَل و منزل علیه و برای اینکه تنزیل لغو نباشد، جهتی هم باید ملحوظ نظر واقع شود که عبارت از وجه تنزیل است؛ و در خصوص مقام اگر منزِل بخواهد قطع را مطلقهً تنزیل کند، از جهت اینکه قطع موضوعی است باید قطع را مستقلاً لحاظ کند و خبر ثقه را به جای آن قرار دهد و از جهت اینکه قطع طریقی است باید قطع را آلیهً مورد نظر قرار دهد و خبر ثقه را جایگزین آن قرار دهد و چون منزل علیه دو جنبه دارد، هر دو جنبه ضرورتهً باید مورد لحاظ واقع شوند، همان‌طور که نسبت به منزل یعنی خبر ثقه هم باید این دو لحاظ صورت پذیرد. در حالیکه جمع بین دو لحاظ در آن واحد برای شخص واحد عقلاً غیر ممکن است.

البته اگر عنوان جامعی در کار بود که ناظر به هر دو جنبه قطع بود، به گونه‌ای که شارع اماره را به لحاظ آن عنوان جامع، قطع می‌دانست، مشکل قابل حل بود ولی نمی‌توان عنوانی را یافت که هر دو لحاظ را تحت پوشش قرار دهد؛ و با فقدان چنین عنوانی استعمال لفظ در دو معنی لازم می‌آید که محال است. نتیجه آنکه امارات قابلیت تنزیل نسبت به هر دو نوع قطع را ندارند. لذا امارات فقط جایگزین قطع طریقی محض که مورد وفاق است، می‌شوند؛ زیرا آنچه قدر متیقن است جایگزینی نسبت به قطع طریقی محض است و غیر آن نیاز به قرینه دارد.

### اشکال بر قول اول

مشکل جمع بین دو لحاظ آلی و استقلالی در صورتی محکم است که در تنزیل امارات به منزله قطع، طریقیت و موضوعیت مورد لحاظ شارع واقع شده باشد، در حالیکه اولاً شارع بدون نظر به آلیت و استقلالیت، به نحو قضیه حقیقیه امارات را به جای قطع قرار داده است؛ بنابراین طریقیت و موضوعیت در

جعل مدخلیت ندارند و این مکلف است که گاهی اماره را به جای قطع طریقی استعمال می‌کنـد، چنانچـه گاهی آنرا به جای قطع موضوعی به کار می‌برد؛ و در نتیجه آلیت و اسـتقلالیت مربـوط بـه مقـام اسـتعمال است نه مقام جعل؛ و ثانیاً اشکال مرحوم آخوند ناظر به خلط بین قطع مفهـومی و قطـع خـارجی اسـت و آنچه محذور بین دو لحاظ در آن قابل تصور است، قطع خارجی است و در خصوص قطع مفهـومی چنـین منعی متصور نیست؛ زیرا شارع مفهوم قطع آلی و استقلالی را با در نظر گرفتن قابلیت نیابت اماره بـه جـای هر دو ملحوظ نظر قرار داده و اماره را بدون آنکه نظر به قطع خارجی داشته باشد، جایگزین آن قرار می‌دهد. چنانچه در تشریع حکم وجوب حج نظر به مستطیع خارجی ندارد؛ به عبارت دیگر مقنن در مقام تشـریع و وضع که مفاهیم را مورد لحاظ قرار می‌دهد، مفهومی را به جـای مفهـوم دیگـر قـرار می‌دهـد، بـدون آنکـه مستتبع هیچ محذوری باشد؛ و لذا قطع موضوعی و طریقی را تصور می‌کند و قابلیت نیابت اماره را به جای هر دو در نظر می‌گیرد و آن را به منزله قطع موضوعی و طریقی قرار می‌دهد.

به دیگرسخن آنچه در قطع طریقی محض نظر به آن آلی است، نسبت به قاطع است، در حالیکه بحث ما در جعل است. آنچه آلی است مصداق قطع است و آنچه جاعل می‌آورد، مفهوم قطع اسـت و همـان در مقام جعل مورد اهتمام است. شارع مفهوم قطع-که هم شامل قطع طریقی محض و هم شامل قطعی که بـه مثابه موضوع برای اثبات حکم است، می‌شود- را ملحوظ نظر خود قـرارداده و آن را بـه جـای امـاره جعـل می‌نماید، بدون آنکه جمع بین دو لحاظ از آن لازم آید. لذا اشکال مزبور برخاسته از خلط بـین مصـداق و مفهوم قطع است.

ثالثاً بر فرض تنزل و پذیرش جمع بین دو لحاظ، ممنوعیت آن مورد پذیرش نیست؛ زیرا جمع بـین دو لحاظ در صورتی مستلزم محال است که استعمال لفظ در بیش از یک معنا نیز مستحیل باشد. در حالی‌کـه چنین استعمالی از نظرگاه بسـیاری از اصـولیان (امـام خمینـی، جـواهر الاصـول، ۲/ ۱۹؛ روحـانی، زبـدة الاصول، ۱/ ۲۲۵؛ سبحانی، المحصول فی علم الاصول، ۱/ ۲۱۷)[۲] جایز، بلکـه از محسـنات کـلام اسـت (حائری یزدی، درر الفوائد، ۵۵) و در کلمات فصیح واقع شده است و «أدلّ دلیل علی امکان شئ وقوعه». چنانکه اخبار دال بر وجود بطون متعدد برای قرآن می‌تواند از همین باب قلمداد شود.

**قول دوم**: شیخ انصاری با نفی محذور ثبوتی با تفصیل بـین قطـع وصـفی و طریقـی در ضـمن انتفـاء امکان جایگزینی در خصوص قطع صفتی، امکان نیابت را تنها نسبت به طریقی متعین می‌داند؛ زیـرا قطـع طریقی خواه در موضوع أخذ شود یا أخذ نشود، کاشف بوده و در حکم مدخلیت ندارد. اماره هم با توجه به

---

۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: کمره‌ای، اصول الفوائد الغرویة، ۱/ ٥٤؛ مکارم شیرازی، انوار الاصول، ۱/ ۱۵۰؛ محقـق دامـاد، المحاضـرات، ۱/ ۹۶؛ حسینی میلانی، تحقیق الاصول، ۱/ ۲۳۰؛ فاضل لنکرانی، دراسات فی الاصول، ۱/ ۳۵۱؛ بهجت، مباحث الاصول، ۱/ ۱۷۲.

جنبه کاشفیت آن، قائم مقام چنین قطعی واقع می‌شود؛ و از این جهت فرقی بین قطع و اماره نیست، بلکه فارق از جهت احتیاج یا عدم احتیاج به جعل حجیت است که قطع در این خصوص مستغنی است لکن اماره نیازمند به جعل جاعل؛ زیرا کاشفیت اماره ناقص است و همین نقصان، عاملی جهت لزوم تصریح مولی به حجیت آن می‌شود. شیخ اعظم که با تعبیرفوق: «... فانه [الظن] و إن فارق العلم فی کیفیه الطریقیه حیث أن العلم طریق بنفسه و الظن المعتبر طریق بجعل الشارع ...»(۱/ ۳۵) اشاره به همین مطلب می‌کند؛ ملاک را در نیابت، طریقی بودن عنوان می‌کند و به لحاظ وجود همین ملاک در اماره نیابت آن را می‌پذیرد، چرا که اماره هم طریق به واقع است، اما اگر قطع در موضوع به عنوان صفتی نفسانی مأخوذ باشد، در این حال معتقد است که اماره نمی‌تواند نقش قطع وصفی را ایفا نماید (همان، ۳۴)؛ زیرا بین اماره و این قطع، وجه اشتراکی وجود ندارد. چه، اماره از صفات نفس نیست بلکه قول راوی است، در حالیکه قطع همان است که در نفس شکل می‌گیرد و قوام می‌یابد. در نتیجه به لحاظ وجود جهت مشترک طریقیت در هر دو، نیابت اماره از قطع متعقب به هیچ مشکل ثبوتی نخواهد بود. چنانکه محقق نائینی با تعبیر «هذا هو الأقوی» (فرائد الاصول، ۲۱/۳) همین قول را تقویت می‌نماید.

**اشکال قول دوم**

محقق خراسانی که نهایت اقتضاء ادله اعتبار امارات را قائم مقامی آن‌ها مقام قطع طریقی محض دانسته و نیابت را در خصوص قطع موضوعی منتفی می‌داند، با خرده به کلام شیخ اعظم درصدد تثبیت مطلب خود بر می‌آید. با این بیان که جایگزینی امارات نسبت به قطع به لحاظ طریقیت آن‌ها به واقع است و همانطور که با تحقق قطع اثر واقع بر مقطوع مترتب می‌شود، همچنان است وقتی اماره بر چیزی قائم شود؛ اما از این حیث که قطع در موضوع حکمی أخذ شود، ادله امارات ناظر به آن نبوده و حکم قطع مأخوذ در موضوع، حکم سایر اجزاء موضوع است که جایگزینی اماره به جای آن به مثابه جایگزینی موضوعی به جای موضوع دیگر است که جایز نیست (کفایة الاصول، ۲۶۴). در توضیح بیشتر می‌توان گفت مفاد اماره، تعبد به مؤدی است نه تعبد به علم به مؤدی و آثار آن؛ و در جایی که دلیل اماره آن را به منزله علم قرار می‌دهد، در واقع مکلف را متعبد به عالم بودن می‌کند به لحاظ آنچه علم به آن اثر طریقی دارد که عبارت از علم از حیث کاشفیت آن از واقعیت خارجی و مؤدی است؛ اما دلیل اماره این اقتضاء را ندارد که هر کجا علم نباشد، جای علم را بگیرد. بنابر این دلیل اماره فقط ناظر به اثر علم «بما هو طریق» است؛ نه اثر علم «بما هو علم»؛ و از اینرو اماره جایگزین قطع موضوعی صفتی نمی‌شود. و به همین لحاظ جایگزین قطع موضوعی طریقی نیز نخواهد شد.

**قول سوم:** محقق خویی با التفات به محذور مطرح از جانب محقق خراسانی، در صورت قول به قیام

اماره مقام قطع موضوعی، قول به تفصیل را بر اساس مبنای مورد پذیرش در باب حجیت اماره بر می‌گزینند. با این بیان که اگر حجیت اماره به معنای معذریت و منجزیت باشد، طریق قائم مقام قطع طریقی مطلقاً واقع می‌شود (مصباح الاصول، ۱/ ۳۸). تفصیلی که مورد اقبال شاگرد وی نیز واقع می‌شود (روحانی، منتقی الاصول، ۴/ ۷۹).

در توضیح باید گفت در باب حجیت اماره سه مبنای مهم وجود دارد:

**۱-** مراد از حجیت اماره جعل مؤدی به منزله واقع است که از آن تعبیر به حکم مماثل می‌شود (اصفهانی، نهایة الدرایه، ۲/ ۶۷؛ ایروانی، نهایة النهایه، ۲/ ۲۷؛ مکارم شیرازی، انوار الاصول، ۲/ ۲۷۵). مطابق این نظریه اماره به جای قطع نمی‌نشیند بلکه حکمی که مؤادی اماره است به جای حکم واقعی قرار می‌گیرد؛ یعنی شارع بر اساس مفاد و مؤادی اماره، حکمی مماثل و هم طراز با حکم واقعی بر عهده مکلف جعل می‌کند که مسمی به حکم ظاهری است؛ و مکلفی که قطع به حجیت شرعی امـاره‌ای دارد، لاجرم قطع به این نیز خواهد داشت که شارع حکم مدلول این اماره را بر عهده او جعل کرده است. محقق خراسانی در حاشیه‌اش بر فرائد به این نظریه متمایل گشته است (درر الفوائد، ۳۱).

**۲-** حجیت اماره به معنای معذریت و منجزیت است. چنانچه در قطع به همین معنا است. رهیافت محقق خراسانی به حجیت در کفایه همین مبنای مذکور است (کفایة الاصول، ۲/ ۲۸۲).

**۳-** حجیت، الغاء احتمال خلاف در اماره است؛ یعنی شارع کاشفیت اماره را تتمیم کرده و نقصان آن را ملغی نموده است که از آن تعبیر به مسلک جعل طریقیت نیز می‌شود (نائینی، ۳ / ۱۷؛ خویی، دراسات فی علم الاصول، ۳/ ۵۶؛ بجنوردی، منتهی الأصول، ۲/ ۳۱).[۳]

بعد از تبیین مبانی مختلف در خصوص حجیت امارات اعم از اینکه مجعولات شرعیه باشند چنانکه به کثیری از متقدمان ومتأخرانی چون ابن ادریس، علامه حلی، سید بحر العلوم و صاحب جواهر نسبت داده شده است (حسینی شیرازی، بیان الاصول، ۴ / ۹۷)، یا مجعولات عقلاییه و امضائیات شرعیه باشند، چنانکه شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی برآنند (همان)؛ برداشت می‌گردد که اشکال مرحوم آخوند طبق مبنای اول محکم است؛ زیرا هنگام جعل موضوع اگر قطع «بما هو قطع» موضوع باشد ـ هر

۳. دو مسلک دیگر نیز در خصوص ملاک حجیت اماره وجود دارد که یکی مسلک تنزیل است؛ که به موجب آن اماره و نه مؤدای آن، به جای قطع قرار می‌گیرد همانند طواف که شارع مقدس آن را با خطاب «الطواف بالبیت صلوة» به منزله نماز قرار داده است و با این تنزیل آثار قطع بر اماره نیز مترتب می‌شود (حائری، درر الفوائد، ۳۳۱)؛ و دیگری مسلک اهتمام شارع به حفظ حکم واقعی مشکوک است، به گونه‌ای که تفویت حکم واقعی بر فرض ثبوت را مرضی شارع نمی‌داند (شهید صدر، دروس فی علم الاصول، ١٦٢)؛ که از ذکر دومی به دلیل عدم تنافی آن با مسلک‌های سه گانه فوق که متعرض نحوه بیان این اهتمام شده‌اند، صرفنظر می‌شود. چنانکه از ذکر اولی نیز به دلیل اشکال وارد بر آن یعنی خروج چنین توسیع و تنزیلی از محدوده اختیارات شارع، ممانعت به عمل می‌آید؛ زیرا تعذیر و تنجیز، اثر عقلی است نه شرعی؛ و شارع در موضع شارعیت نمی‌تواند حکمی که به حوزه عقل مربوط می‌شود را به اماره تعمیم دهد.

چند به لحاظ جنبه کاشفیت آن ـ لحاظ، استقلالی خواهد بود و در صورتی که قطع «بما هوکاشف» موضوع باشد؛ لحاظ، آلی خواهد بود؛ و اگر اماره، نازل منزله قطع به لحاظ کاشفیت باشد تنزیل، آلی و اگر اماره نازل منزله قطع به لحاظ خود قطع وآثارآن باشد تنزیل، استقلالی است؛ که اجتماع دو لحاظ مزبور در تنزیل، اجتماع دو لحاظ آلی و استقلالی است که با یکدیگر در تضادند.

بنابراین محذور مورد اشاره در صورتی مطرح است که حجیت امارات از باب تنزیل مؤدی به منزله واقع باشد، اما اگر حجیت به معنای معذریت و منجزیت باشد، اماره قائم مقام طریقی مطلقاً واقع می‌شود چه موضوع باشد و چه موضوع نباشد؛ وجمع بین دو لحاظ نیز لازم نیاید؛ زیرا اماره و قطع هر دو مستقلاً لحاظ شده و اماره به جای قطع تنزیل می‌شود و با تنزیل اماره اثر عقلی تنجیز و تعذیر قهراً بر اماره‌ی منزل، جاری می‌شود. چنانکه اثر شرعی نیز در صورت أخذ قطع در موضوع حکم شرعی، بر آن مترتب می‌شود. همچنین اگر حجیت به معنای تتمیم کشف باشد نیز اشکال جمع بین دو لحاظ لازم نیاید؛ زیرا طریق در کاشفیت قائم مقام قطع واقع شده است و شارع با الغای احتمال خلاف آن را کاشف تام اعتبار نموده است؛ بنابراین اماره در این صورت نیز آثار قطع را در بر خواهد داشت؛ و به بیان دیگر اطلاق دلیل تنزیل که خبر را نازل منزله قطع قرار می‌دهد، حاکی از ترتب تمام آثار عقلی و شرعی قطع بر اماره خواهد بود. بلکه بعد از اعتبار کاشفیت تام در خصوص اماره از جانب شارع، آثار واقع ناگزیر مترتب خواهد شد؛ زیرا واقع با تعبد شرعی منکشف شده است؛ و با تعبد شرعی انکشاف واقع، آثار مقطوع بر مؤادی اماره جاری می‌شود که در نتیجه آثار قطع مأخوذ در موضوع، به طریق اولی مترتب خواهد شد. چون ترتیب آثار مقطوع بر مؤدای اماره صرفاً به سبب تنزیل اماره به منزله قطع است. لذا اثر خود قطع به سبب این تنزیل با قیاس اولویت قابل اثبات است. این بیانی است که محقق خویی در تعریض به محقق خراسانی در خصوص راه برون‌رفت از معضل جمع بین دو لحاظ به آن ملتزم گشته است (مصباح الاصول، ١/ ٣٩-٣٨). حاصل آنکه حجیت به معنای جعل مؤدی، مستتبع اشکال مذکور است، اما مبانی دیگر یعنی معذریت و منجزیت یا تتمیم کشف چنین محذوری را در پی ندارد؛ که از نظر این محقق ژرف اندیش، مسلک جعل مؤدی نیز به دلیل وجه ملازمه‌ای که بین آن و تصویب وجود دارد، ثبوتاً و اثباتاً محکوم به فساد می‌شود؛ زیرا در چنین حالتی با وجود مؤدی، واقع محقق شده و با فقدان آن واقع هم منتفی می‌گردد. این از نظر ثبوتی اما بطلان آن اثباتاً نیز به لحاظ آن است که ادله حجیت امارات که عمده در آن، سیره عقلا است، دلالتی بر جعل حکم مطابق مؤدای امارات ندارد (همان)؛ اما مسلک جعل منجزیت و معذریت نیز در دیدگاه اصولی ایشان به دلیل آنکه مستلزم تخصیص حکم عقل است، فاقد اعتبار است، زیرا قبح عقاب بدون بیان واصل از مستقلات عقلیه محسوب می‌شود؛ و زمانی که اماره بر تکلیفی اقامه شود، بدون تردید در حق مکلف منجز بوده و در

صورت مخالفت، استحقاق عقاب مطرح است. حال اگر این تنجیز تکلیف بـه خـاطر تصـرف شـارع در موضوع حکم عقل به قبح عقاب فاقد بیان باشد، به اینکه اماره طریق و بیان باشد؛ حکم عقل به قبح عقـاب بدون بیان با انتفاء موضوعش منتفی خواهد بود؛ و لذا اماره بر حکم عقل تقدم ورودی دارد؛ کـه عبـارت از انتفاء حکم به سبب انتفاء موضوع به لحاظ تعبد شرعی است؛ و در نتیجه عقل حکم به تنجیز می‌کند بدون آنکه احتیاج به جعل تنجیز باشد. چنانکه اگر شارع در موضوع حکم عقل تصرف نکند و اعتبار امـاره را بـه عنوان بیان نپذیرد، بلکه اماره را منجز تکلیف جعل نماید؛ با این توضیح که مجعـول، اسـتحقاق عقـاب در صورت مخالفت باشد، تخصیص در حکم عقل لازم می‌آید. گویا چنین گفته شده است: عقاب فاقـد بیـان قبیح است مگر در صورتی که اماره بر تکلیف قائم شود که عقاب بدون بیان در این مورد قبیح نخواهد بـود. چنین التزامی مساوق با تخصیص احکام عقلیه است. در حالیکه خصوصیت احکام عقلی به کلیت و غیـر قابل تخصیص بودن آن‌ها است (همان، ۳۹- ۴۰).

چنانکه مشهود است ایشان ابتدا با رد مسلک جعل مؤدی و منجزیت و معذریت، مسلک طریقیـت را بر می‌گزینند؛ و سپس با استفاده از اطلاق دلیل تنزیل، نظارت آن را به ترتب تمام آثار عقلی و شرعی قطع بر اماره اثبات می‌نماید، چراکه واقع تعبداً منکشف شده است؛ که به تبع آن، آثار واقع منکشـف نیـز بـر امـاره جاری شده و با ترتب آثار واقع مقطوع، ترتب آثار خود قطع به طریق اولی محقق است. لـذا از نظرگـاه وی اماره این قابلیت را دارد که به نیابت از قطع موضوعی به نحو طریقیت واقع شود؛ امـا امکـان جـایگزینی از قطع موضوعی صفتی به دلیل أخذ در موضوع به عنوان صفتی نفسانی و عـدم ملاحظـه جنبـه کاشـفیت آن منتفی است (همان، ۳۷). تعلیل این مطلب مطابق بیان صاحب منتقی الأصول چنین است کـه مفـاد ادلـه اعتبار امارات- خواه جعل مؤدی باشد یا جعل منجزیت و معذریت یا جعل طریقیت باشد- هیچ ارتبـاطی با قطع ملحوظ در موضوع به عنوان صفتی خـاص بـه اعتبـار الغـاء جهـت کاشـفیت آن، یـا بـه ضـمیمه‌ی خصوصیت کاشفیت، ندارد؛ زیرا جعل مؤدی به طور کلی اجنبی از تنزیل اماره به منزله قطع است و جعـل کاشفیت یا جعل منجزیت و حجیت نیز بعد از فرض الغاء جهت کشف در قطع صفتی یا با فرض اعتبار آن به ضمیمه خصوصیتی دیگر نافع نخواهد بود (روحانی، ۴/ ۷۱). و لـذا قطـع مـأخوذ در موضـوع بـه نحـو وصفیت مانند سایر موضوعات احکام است که مفاد دلیل اعتبار اماره به هر نحوی که باشد، نظـارت بـه آن ندارد.

**قول چهارم:** با بیان عدم حجیت ذاتی اماره بسان قطع و احتیاج آن به جعل یـا از ناحیـه شـارع و یـا از ناحیه عقلا، مصحح قائم مقامی را تنها در صورتی محقق می‌داند که جاعل حجیت، شارع باشد؛ امـا اگـر حجیت از ناحیه عقلا باشد، مصححی برای بحث مزبور نمی‌یابد. چنانکه در صورت اول نیز با تفصیل بین

نظر شارع و قاطع اشکال جمع بین دو لحاظ را در قطع موضوعی طریقی در صورتی وارد می‌داند که قاطع اماره را به منزله قطع لحاظ کند.[۴] اما اگر ملاک، نظر شارع باشد، اشکال را منتفی می‌داند؛ زیرا نظر شارع به ظن و قطع مکلف، به نحو استقلالی است، کما اینکه نظرش به واقع مقطوع یا مظنون نیز چنان است؛ بنابراین نظر شخص حاکم منزِّل که ظن را نازل منزله قطع قرار می‌دهد، به قطع و ظن نه آلی بلکه استقلالی است و با انتفاء لحاظ آلی محذور جمع بین دو لحاظ لازم نخواهد آمد (امام خمینی، انوار الهدایه، ۱/ ۱۰۶-۱۰۲)؛ زیرا معنا و مفهوم حجیت شرعی آن است که اماره قائم مقام قطع قرار گیرد و جایگزینی در حیطه مسئولیت شارع است نه قاطع؛ و شارع قطع و اماره را مستقلاً لحاظ می‌کند خواه طریقی باشد یا موضوعی یا هر دو. لذا جمع بین لحاظ آلی و استقلالی لازم نیاید، بلکه هر دو ملحوظ نظر استقلالی واقع می‌شود.

### اشکال قول چهارم

تعدد لحاظ در صورتی است که معنای حجیت جعل مؤدی به منزله واقع باشد؛ اما بر مبنای تنجیز و تتمیم یک لحاظ بیشتر وجود ندارد که تنزیل اماره به منزله قطع به اعتبار تمام آثار عقلیه و شرعیه می‌باشد. افزون بر آنکه تعدد لحاظ با وحدت زمان و وحدت لاحظ ممکن نیست. خواه هر دو لحاظ از یک نوع باشند، یا از یک نوع نباشند.

### قول پنجم و اشکال وارد بر آن

قول دیگر موجود در مسأله که عبارت از تنزیل به نحو مطلق است و دلیل حجیت امارات را مقتضی چنین اطلاقی می‌داند، بدون آنکه متعقب به محذوری باشد (نائینی، الاصول، ۲/ ۲۸- ۲۹)؛ این قابلیت را دارد که مورد اشکال واقع شود. با این بیان که قول به اطلاق مستلزم پذیرش قائم مقامی نسبت به قطع موضوعی صفتی نیز می‌باشد، در حالیکه با فرض اینکه موضوع حکم، قطع به لحاظ صفتی نفسانی باشد، ممکن نیست که شارع چیز دیگری غیر از این صفت را قائم مقام آن قرار دهد، زیرا خلاف فرض بوده و مرجع آن تناقض است؛ زیرا لازمه أخذ قطع «بما هو صفه خاصه» در موضوع، این است که چیز دیگری جایگزین آن نشود. از طرف دیگر لازمه قیام غیر قطع به جای آن، این است که قطع «بما هو صفه» موضوع حکم نباشد. پس هم قطع «بما هو صفه» موضوع است و هم «بما هو صفه» موضوع نیست که تناقض است.

### پاسخ به اشکال

اشکال فوق از طریق توسعه مفهوم قطع به گونه‌ای که اطمینان را هم در برگیرد، قابل حل است؛ زیرا

---

۴. با این بیان که اگر قطع هم طریقی باشد، هم موضوعی، لازمه‌اش جمع بین دو لحاظ است.

قطع که در لغت به معنای بریدن (قرشی، ۶/ ۲۱) و جدایی چیزی از چیز دیگر (ابن فارس، ۵/ ۱۰۱) است، از آن جهت به آن حالت ادراکی اطلاق می‌شود که قاطع نسبت به یک طرف قضیه مساوی الطرفین، تمایل پیدا کرده و نسبت به طرف مقابل، آن را بریده و از طرفیت خارج می‌کند. چنانکه صاحب التحقیق در تأکید بر عدم انحراف قطع اصطلاحی از معنای لغوی چنین ابراز می‌دارد: «و اصل القطع المصطلح بمعنی الیقین: مأخوذ من هذا المعنی و هو قطع شئ و فصله من الأمور و الأشیاء» (مصطفوی، ۹/ ۲۹۵)؛ و این قطع و فصل طرف مقابل می‌تواند به هر طریقی حاصل شود؛ به عبارت دیگر وقتی نسبت به یک قضیه‌ای که احتمال صدق و کذب در آن به یک میزان موجود است، یک طرف ثابت شود، طرف دیگر نسبت خود را در ذهن از دست می‌دهد، خواه ثبوت یک طرف با عدم احتمال خلاف در مسأله محقق شود که به ندرت اتفاق می‌افتد یا تحقق آن با عدم اعتناء به احتمال خلاف ضعیف باشد که در صورت اول یقین و در صورت دوم مسمی به اطمینان است؛ و در هر دو صورت طرف دیگر نسبتش از ذهن بریده و منقطع می‌گردد.

بنابراین مستبعد نیست که با توسعه در مفهوم علم چنین ادعا شود که مراد از علم و قطع مأخوذ در موضوع در حالت ترتب حکم بر موضوع معلوم یا مقطوع، آن چیزی است که وثوق و اطمینان را هم در برگیرد. محقق اصفهانی با التفات به همین امر است که خاطر نشان می‌سازد: «... الحکم إن کان مرتباً علی الموضوع المعلوم صح أن یدعی أنّ المراد من العلم و المعرفه عرفاً ما یعم الوثوق و الاطمینان ...» (الاجتهاد و التقلید/ ۱۴۵)؛ و لذا قیام امارات مقام قطع به نحو مطلق در صورت افاده اطمینان، عاری از محذور ثبوتی است؛ و این امر نه از باب جایگزینی موضوعی به جای موضوع دیگر، بلکه از باب شمول موضوع نسبت به تمام مصادیق زیر مجموعه آن است.

## مقام اثبات

بعد از فراغ از بحث امکان ثبوتی قائم مقامی اماره نوبت به بحث از مقام اثبات می‌رسد؛ و این سؤال مطرح می‌شود که آیا ادله حجیت طرق و امارات افزون بر دلالت بر حجیت آن‌ها دلالت بر قیام امارات مقام قطع نیز می‌نمایند؟

قبل از خوض در اصل مطلب ذکر دو مقدمه ضروری می‌نماید:

**مقدمه اول**: قطع در عین بساطت و عدم ترکب دارای چند جهت است که عبارت‌اند از:

**۱**- قطع صفتی قائم به نفس و رافع تحیر و اضطراب است.

**٢-**قطع کاشف از واقع و طریق به آن و احراز کننده واقع منکشف است[٥] (خویی، دراسات فی علم الأصول، ۵۶/۳؛ شهید صدر، بحوث فی علم الأصول، ۱۷۵/۸). کثیری از اصولیان جهت سومی را نیز برای آن قائل‌اند:

**٣-**قطع منشأ عقد قلبی و بنای عملی است؛ یعنی قاطع مطابق قطع خود حرکت کرده و مقطوع را پیگیری می‌کند (نائینی، فوائد الاصول، ۱۷/۳؛ عراقی، منهاج الاصول، ۳/ ۴۲؛ اصفهانی، ابوالحسن، وسیله الوصول، ۴۳۷/۱)[٦]. البته این حرکت بر طبق واقع نیست بلکه بر طبق قطع قاطع است؛ زیرا قطع از واقعیت تخلف‌پذیر است.

از بین جهات مذکور آنچه اماره قائم مقام آن می‌شود جهت دوم است. چنانکه در موارد اطمینان‌آوری اماره می‌توان نیابت آن را به جهت اول نیز تعمیم داد. و دلیل این تسری افزون بر مطالب پیش‌گفته، عرف عقلا است که اطمینان نزد آنان به منزله علم است (خوئی، موسوعه، ۱/ ۲۴۳؛ مکارم شیرازی، العروه الوثقی مع التعلیقات، ۱/ ۳۷۸؛ مرتضوی، الدرر النضید، ۱/ ۳۷۵)؛ که از آن تعبیر به علم عادی می‌شود؛ و چون علم وجدانی نزد آنان از قلت تحقق برخوردار است، علم عادی یا اطمینان نیز به لحاظ آنکه مرتبه‌ای از ادراک است که نفس به آن سکون می‌یابد، ملحق به علم وجدانی می‌شود؛ و به دیگر سخن بنای عقلا در معامله با وثوق و اطمینان، معامله علم حقیقی است؛ و چون از این سیره در شریعت ردعی به عمل نیامده است (سبحانی، ضیاء الناظر، ۳۷) حجیت آن متیقن است.

**مقدمه دوم:** قوام اماره شرعیه مطابق بیان امام خمینی سه امر است:

**١-**کشف و طریقیت اماره، نظیر کاشفیت خبر ثقه از مفاد خودش به خلاف خبر شخص کاذب که کاشفیتی ندارد.

**٢-**عنایت در جعل اماره به عنوان حجت همان جنبه کاشفیت آن است و الا در صورت عدم کاشفیت، حجیت مفقود است.

**٣-**اماره «بنفسها» اماره عقلیه یا عقلاییه نباشد، زیرا در این صورت جعل أماریت شرعاً برای آن لغو و تحصیل حاصل است (انوار الهدایه، ۱/ ۱۰۵-۱۰۹).

به تعبیر دیگر جعل حجیت برای اماره از سوی شارع مقدس در صورتی وجیه است که اماره مزبور، واجد صلاحیت برای جعل حجیت باشد. و این مهم در گرو ثبوت کاشفیت ذاتی ولو فی‌الجمله برای اماره

---

٥. کاشفیت قطع نیز یا به نحو کاشفبت تام است به گونه‌ای که با وجود آن هیچ احتمال خلافی نیست و یا به نحو اهمال است که در این صورت ظن نیز با آن مشترک است (حسینی شیرازی، بیان الأصول، ۸۷/۱).

٦. برای مطالعه بیشتر ر.ک: بجنوردی، منتهی الاصول، ۱/ ۳٦۷؛ امامی خوانساری، تسدید القواعد، ۳۲؛ مروجی، تمهید الوسائل، ۱/ ۵۱؛ حسینی میلانی، تحقیق الاصول، ۸۷/۱).

است که همان به عنوان اساس حجیت واقع شود. افزون بر آنکه شیئی که اراده‌ی جعل اماریت برای آن شده است، لازم است که از منظر عقل یا عقلا نیز فاقد حجیت باشد. چراکه در صورت عقلانی یا عقلایی بودن طریق و اماره، جعل حجیت برای آن از قبیل تحصیل حاصل و ایجاد موجود است که مستتبع لغویت است.

## سطح دلالت ادله حجیت امارات

با حفظ این مقدمات به سراغ تعابیر ارباب فن در این خصوص می‌رویم:

**محقق خراسانی**: ایشان در کفایه می‌فرماید شارع مقدس طریق را قائم مقام قطع طریقی محض قرارداده است؛ و از دلیل حجیت استفاده نمی‌شود که قائم مقام قطع موضوعی مطلقاً باشد. خواه قطع موضوعی به لحاظ صفتی نفسانی در موضوع أخذ شده باشد و خواه به لحاظ طریقیت مأخوذ در موضوع باشد.

بنابراین در مقام اثبات مفاد ادله حجیت طرق و امارات این است که شارع اماره را صرفاً قائم مقام قطع طریقی محض نموده است؛ و اگر طریق بخواهد جای قطع موضوعی از نوع صفتی آن قرار گیرد، دلیل دیگری بر تنزیل لازم است و از خود دلیل حجیت اماره چنین استفاده‌ای نمی‌شود. چنانکه قائم مقامی در خصوص قطع موضوعی طریقی نیز منتفی است؛ زیرا دلیل حجیت دلالت بر قیام در مقام قطع موضوعی از حیث جنبه‌ی کاشفیت ندارد (۲۶۳ و ۲۶۴).

**شیخ انصاری**: تعبیر وی نیز در این جهت که یکی از خاصیت‌های قطع طریقی جایگزینی اماره شرعی از آن است، با محقق خراسانی همسان است؛ اما فارق میان دو تعبیر، خصوص قطع موضوعی است که به نحو طریقیت در موضوع أخذ شده باشد؛ که برخلاف نظر آخوند خراسانی مرحوم شیخ را نظر بر آن است که اماره جانشین این قسم از قطع نیز می‌شود (فرائد الاصول، ۱/ ۳۳).

**محقق خویی**: بعد از همنوا شدن با شیخ و پذیرش قائم مقامی طرق از قطع طریقی محض به همان دلیل حجیتشان و عدم قیام طرق مقام قطع صفتی، به دلیل عدم استفاده از ادله حجیت می‌فرماید: مفاد ادله حجیت طرق که صرفاً تنزیل مؤدی به منزله واقع و الغاء احتمال خلاف در مؤادی طرق است، موجب تنزیل آن‌ها به منزله صفات نفسانی نمی‌شود، زیرا تحیر نفسانی بعد از قیام طریق همچنان استمرار داشته و با تعبد زایل نمی‌شود؛ اما نسبت به قطع مأخوذ در موضوع به نحو کاشفیت قائم مقامی در صورتی مطرح است که مبنا در خصوص حجیت، اعتبار طریقیت و تتمیم کشف باشد؛ اما اگر مبنا جعل مؤدی باشد، أجنبی از مفاد ادله حجیت خواهد بود؛ زیرا به حسب ظاهر در بین ادله حجیت امارات دلیلی وجود ندارد که دلالت بر جعل مؤدی به منزله واقع کند. بلکه نهایت چیزی که از ادله‌ای مثل قول امام (ع): «العمری و

ابنه حجتان فما أديا اليک عنى فعنى يؤديان» (وسايل الشيعه، ۲۷/ ۱۳۸) و «لا عذر لأحـد مـن موالينـا فـی التشکيک فيما يؤديه عنا ثقاتنا» (همان / ۱۵۰)، به مناسبت حکـم و موضـوع يـا قـرائن داخليـه و خارجيـه استفاده می‌شود اين است که اخبار مشکوک از جانب ثقات، تصديق و مـورد عمـل واقـع می‌شـود و هـيچ نظارتی به اين جهت يعنی جعل مؤدی ندارنـد (دراسـات فـی علـم الأصـول، ۳ /۵۲-۵۹)؛ امـا اگـر مبنـا منجزيت و معذريت باشد نيز در نظر ايشان به دليل ملازمه آن با تخصيص حکم عقلی قبح عقاب فاقد بيان که امری محال است، محکوم به عدم صحت است (همان، ۵۶)؛ و در نتيجه مجالی برای طرح اين بحـث در صورت اختيار اين مبنا باقی نخواهد ماند. لذا تنها مبنای تتميم کشف باقی می‌ماند کـه در ايـن صـورت نيز اماره قائم مقام قطع طريقی خواه مأخوذ در موضوع باشد يا خير، می‌شود؛ و بدين ترتيـب آثـار واقـع بـر مؤدی مترتب می‌شود.

**محقق نائينی:** نگرش ايشان نيز بسان شيخ انصاری به قائم مقامی امارات مقام قطـع طريقـی بـه نحـو مطلق است؛ و از آنجا که مبنای مختار ايشـان در خصـوص مجعـول در بـاب امـارات، نفـس کاشـفيت و محرزيت است؛ معتقد است واقع نزد کسی که اماره بر او قـائم شـده اسـت، محـرز اسـت. کمـا اينکـه در صورت علم امر چنين است؛ و چون مفروض اين است که اثر بر واقع محرز مترتب می‌شود و ترتب اثر بـر واقع محرز، لازمه أخذ علم در موضوع از حيث کاشفيت اسـت و بـا دليـل حجيـت امـارات واقـع محـرز می‌باشد؛ بنابراين قائم مقامی در اينجا بدون احتياج بـه هـيچ دليـل ديگـری ثابـت و محقـق اسـت (فوائـد الاصول، ۳/ ۲۱). از منظر ايشان در قطع موضوعی کشفی دو عنوان موجود است. يکی واقع و ديگری احراز واقع و علم به واقع؛ و کسی که قطع موضوعی کشفی برای او حاصل شـده، واقـع بـرای او محـرز و معلـوم است؛ زيرا وقتی می‌گوييم دليل امارات از باب کاشفيت اماره را معتبر می‌کند، بدان معنا است کـه بـا امـاره واقع محرز می‌شود؛ و آنچه در قطع موضوعی کشفی لازم است احراز واقع است که بـا امـاره محقـق شـده است؛ و همين دليل بر اين است که اماره جانشين قطع موضوعی کشفی می‌شود. البته نحوه‌ی احـراز واقـع در قطع موضوعی کشفی با نحوه‌ی احراز اماره متفاوت است. چرا که در اولـی احـراز، وجـدانی اسـت امـا احراز واقع در اماره، تعبدی است.

البته اشکالی که اينجا مجال طرح آن وجود دارد، اين است که چگونه احراز وجدانی جـايگزين احـراز تعبدی می‌شود؟ اشکالی که از نظر اين اصولی محقق دور نمانده و با طرح حکومت چنين پاسـخ می‌دهـد که: ملاک جايگزينی احراز تعبدی از احراز وجدانی، حکومت ظاهری امارات بر واقع است (همان، ۲۵).

توضيح آنکه چنانکه گذشت به باور اين اصولی در قطع موضوعی کشفی دو جزء وجود دارد، يکی واقع که قطع کشف از آن می‌کند و آن ديگری احراز است؛ و ادله‌ی حجيت امارات- بدون هيچ تصرفی در واقـع

توسیعاً و تضییقاً- در احراز واقع توسعه ایجاد می‌کنند و موجب تعمیم احراز از وجدان به تعبد می‌شوند.

بنابراین نه تنها امارات به واسطه دلیل حجیتشان قائم مقام قطع مـأخوذ در موضـوع بـه نحـو طریقیـت می‌شوند، بلکه قائم مقامی آن‌ها از لوازم حجیت امارات و حکومت آن‌ها بر احکام واقعی به نحو حکومت ظاهری است؛ اما قائم مقامی در خصوص قطع طریقی محض نیز به طریق اولی محقق است. چون در این صورت واقع مطلق است و مقید به قیدی نشده است و فرض این است که امارات مثبـت واقع‌انـد؛ بنـابراین هیچ مانعی از نیابت آن‌ها وجود ندارد؛ اما در خصوص قطع مأخوذ بر وجه وصفیت نیز به دلیل اجنبی بودن مفاد حجیت طرق از افاده چنین مطلبی، قائم مقامی پذیرفته نیست.

**امام خمینی:** ایشان چنانکه اشاره شد قوام امارات شرعیه را در سه چیز می‌دانـد کـه جهـت سـوم نفـی عقلی یا عقلایی بودن اماره از ذات اماره است؛ زیرا در غیر این صورت جعـل حجیـت بـرای آن‌هـا از قبیـل تحصیل حاصل و لغو است (انوار الهدایه، ۱/ ۱۰۵)؛ بنابراین بحث از مقام اثبـات و اینکـه مسـتفاد از ادلـه حجیت امارات چیست، فرع بر این است که حجیت امارات، عقلایی نباشد. چون در غیر این صورت جعل حجیت از سوی شارع برای آن‌ها فاقد معنای محصل است. چنانکه در مورد قطع که اماره عقلیه است، امـر چنان است و شارع نفیاً و اثباتاً نمی‌تواند در حجیت آن تصرف کند.

تحفظ بر نگره فوق است که این محقق را بر آن می‌دارد که اصل بحث تنزیل را زیر سؤال برده و چنـین اظهار نماید که امارات متدوال در لسـان محققـان، همگـی امـارات عقلایـی هسـتند؛ کـه اندیشـمندان در معاملات و سیاسات و تمام امور معاش خود به آن‌ها عمل می‌نمایند به حیثی که نهی شارع از عمل به آن‌ها اختلال نظام اجتماع انسانی را به همراه خواهد داشت؛ بنابراین جعل حجیت برای آن‌ها فاقد اساس اسـت. بلکه عقلا بدون هیچ حالت منتظره‌ای نسبت به جعل و تنفیذ از سوی شارع به این طرق عمل می‌کنند. لـذا دلیلی بر حجیت آن‌ها جز بنای عقلا نیست؛ و شارع نیز که سرآمد عقلا است، عمل به همین امارات نموده است؛ و از بعضی از روایاتی که در خصوص حجیت خبر ثقه و قاعده ید وارد شده است، ظاهر می‌شود که عمل به آنها به اعتبار اماره عقلاییه است، نه اماره شـرعیه؛ و هیچ‌یـک از ادلـه حجیـت طـرق حتـی ظهـور ضعیفی در این ندارند که شارع اراده‌ی تنزیل آن‌ها به جای قطـع، ولـو قطـع طریقـی محـض نمـوده باشـد (همان، ۱۰۶).

نقطه عزیمت در این تعبیر بر تمرکز بر بنای عقلا در عمل به امارات استوار گشته اسـت؛ یعنـی ترتیـب اثر دادن به طرق بدون آنکه تنزیلی در کار باشد. لذا به باور ایشان تنزیل مؤدی به منزله واقع، تنزیل ظن بـه منزله قطع، اعطاء جهت کاشفیت یا تتمیم کشف همگی خطابات بدون پایه و اساس است. تعبیـر «معـانی الاختراعیه و التخیلیه»(همان) مشیر به همین مطلب است که در نظر عقلا چنین تعابیری جایگاهی ندارند؛

بنابراین تعلق عمل عقلا به امارات هنگام فقدان قطع بدون هیچ عنایتی به جعل و تنزیل بلکه از باب استقلال است.

## جمع‌بندی نظرات و ارائه نظریه مختار

نگره امکان جایگزینی اماره به جای قطع به لحاظ جنبه ثبوت و اثبات، بر اساس دلیل حجیت آن قابل تعقیب است. با این توضیح که دلیل حجیت اماره از دوحال خارج نیست. یا لفظی است و یا لبی. در صورت لفظی بودن و به عبارتی حجت شرعی بودن اماره، به واسطه همان دلیل حجیت، طریق قائم مقام قطع طریقی مطلقاً واقع می‌شود و تمام آثار عقلی و شرعی قطع بدون تحقق هیچ محذوری بر اماره نیز مترتب می‌شود؛ زیرا در هنگام تنزیل وجه خاصی برای تنزیل بیان نشده است که تنزیل در آن وجه منحصر شود، بلکه همه آثار منزل بر منزل علیه جاری می‌شود.

اما اگر حجیت اماره عقلایی باشد که نظریه مختار نیز همین است، در این صورت نیز اثر قطع طریقی بر اماره ـ بدون استفاده اطلاق از سیره به دلیل لبی بودن ـ مترتب می‌شود. لکن ترتب آثار نه از حیث قائم مقامی از قطع، بلکه از این باب است که در عرض قطع قرار دارد. در نتیجه تمام آثار عقلی و شرعی قطع بر اماره هم که برخوردار از حجیت عقلایی و واجد کاشفیت است، مترتب می‌شود.

این در حالی است که در خصوص قطع طریقی محض می‌توان موضوع تنزیل را سالبه به انتفاع موضوع دانست. با این بیان که گرچه در عالم ثبوت هیچ مانعی از آن نیست که شارع با همان دلیل حجیت اماره، آن را به جای قطع در حجیت و طریقیت قرار دهد؛ اما به لحاظ اثبات در خصوص قطع طریقی محض نه نایب مطرح است و نه منوب عنه. بلکه شارع حکم را بر واقع نهاده است. وصول به این واقع مستدعی طریق است که گاه این طریق بر قطع تطبیق می‌شود و گاه بر اماره؛ اما در خصوص قطع موضوعی نیز بر خلاف ادعای مرحوم آخوند که معتقد به مشکل ثبوتی جمع بین دو لحاظ است، این امر ثبوتاً ممکن است. لکن به لحاظ اثبات، دلیل حجیت اماره مطابق تصریح امام خمینی منحصر به سیره عقلاییه است؛ زیرا در صورت شرعی بودن باید عمل بر طبق اماره اختصاص به پیروان ادیان داشته باشد. در حالیکه همه اندیشمندان عالم و بلکه عموم مردم به مؤدای اماره ترتیب اثر می‌دهند و این نشان از حجیت عقلاییه اماره دارد؛ و این بنای عقلایی بر عمل به اماره به لحاظ جنبه کاشفیت ذاتی آن است. مثلاً بنای عقلا بر آن است که بر إخبار ثقه، ترتیب اثر داده و همچون واقع معلوم با آن رفتار کنند. بنایی که نه قراردادی است و نه تعبد محض. بلکه به لحاظ همان جنبه کاشفیت است که این خاصیت را به طریق می‌بخشد. شارع هم که خود سرآمد عقلا است به لحاظ مصلحت موجود در بنای عملی عقلا، نه تنها آن‌ها را تخطئه ننموده، بلکه خود

نیز به همین شیوه ملتزم گشته و آن را تنفیذ نموده است؛ بنابراین آیات و روایات موجود در باب حجیت خبر واحد و امارات دیگر متدوال بر لسان محققان، ارشادی به شمار می‌آید.

باورمندی به حجت عقلایی بودن اماره به لحاظ جنبه کاشفیت آن، متعقب به ترتب تمام آثار عقلی و شرعی قطع بر اماره می‌شود بدون آنکه مسأله نیابت مطرح باشد. لکن چون کاشفیت ذاتی اماره ناقص است محتاج به حجیت از سوی شارع است؛ و آنچه در مقام مورد اهتمام است آن است که ضمن تدقیق در بنای شارع مشخص گردد که کدام اماره را حجت قرار داده و کدام را فاقد حجت گردانیده است. این در صورتی است که تمرکز بحث بر دلیل حجیت اماره باشد. چنانکه اقوال مورد اشاره همگی ناظر به همین مطلب هستند؛ بنابراین بحث از تنزیل مؤدی و جعل منجزیت و معذریت و تتمیم کشف و یا حتی سخن از ملغی بودن جایگاه بحث تنزیل و نگره سالبه به انتفاء موضوع در صورت عقلایی بودن حجیت امارات، همگی با نظارت به دلیل حجیت اماره قابل مطرح است؛ اما از آن طرف اگر محور بحث را لسان دلیلی نهیم که قطع در موضوع آن اخذ شده باشد، مثلاً اگر لسان دلیل چنین باشد: «اذا قطعت بحدوث ضرر فی الصوم یحرم علیک الصوم»، در این صورت باید ملاحظه گردد که اخذ قطع در موضوع «بما أنه کاشف تام» است، یا «بما أنه احد الکواشف» یا «بما أنه حجه»؟ که در این صورت بحث جایگزینی به لحاظ جنبه مزبور نه تنها لغو نبوده، بلکه ذو ثمر است؛ یعنی اگر از خبر ثقه اطمینان به ضرر حاصل شود، در صورت اعتقاد به نیابت چنین اماره‌ای ملحق به قطع می‌شود به گونه‌ای که تکلیف «صوم» در حق مکلف حرام انگاشته می‌شود.

این در صورتی است که قطع مأخوذ در موضوع به عنوان یکی از کواشف یا به عنوان حجت مطرح باشد، در این صورت خبر ثقه که یکی از کواشف و حجت است، می‌تواند به جای قطع موضوعی قرار گیرد؛ اما اگر قطع به عنوان کاشف تام در موضوع أخذ شود، از آنجا که چنین کاشفیتی به نحوی که آمیخته با شک نباشد، از خواص قطع است، در این صورت خبر ثقه جانشین قطع نخواهد شد و حرمت صوم را در حق مکلف ثابت نخواهد کرد؛ اما چنانکه گذشت قطع مزبور- که از آن تعبیر به علم وجدانی نیز می‌شود- نادر الوقوع است. همین قلت تحقق علم وجدانی نزد عقلا منجر به الحاق ظن اطمینانی به علم وجدانی شده است که از آن تعبیر به علم عادی به دلیل تداول آن بین عقلا می‌شود. لذا علم عادی نیز نزد عقلا حجت است. شارع هم این حجت عقلایی را ردع ننموده بلکه آن‌ها را بر همین مشی عملی ابقاء نموده است. چرا که در غیر این صورت محذور انسداد باب احکام به خاطر عدم تحقق علم وجدانی برای غالب مردم را در پی خواهد داشت؛ به عبارت دیگر بنای شارع بر آن است که احکام شرعی را همانگونه که در بین مردم متداول است، بیان کند؛ و لذا شریعت، ملاک اطاعت و عصیان را همان قرار داده است که در بین

مردم به عنوان ملاک اطاعت و عصیان شناخته شده است. بنای مردم نیز از سلف تا خلف در تمامی مسائل بر آن استوار گشته است که به علم عادی خود عمل کنند. شارع نیز همین شیوه را برگزیده و عمل نموده است؛ و این مساوق با تنفیذ و تجویز چنین سیره عقلایی است.

امعان نظر به همین سیره مورد تجویز شارع است که مرحوم نراقی می‌فرماید: «الحجه لنا هو العلم العادی أی ما علم اعتباره فی عاده الناس» (عوائد الأیام، ۴۵۶). چنانکه رویه فقیهان در بسیاری از موارد جهت اثبات موضوع یا حکمی با استناد به حجیت ظن اطمینانی یا همان علم عادی است (خویی، موسوعه الامام الخوئی، ۱/ ۲۴۳؛ آملی، مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی، ۷/ ۱۴۶؛ روحانی، المرتقی، ۲/ ۱۵۳)[7]. چنانکه در خصوص پشتوانه حجیت علم عادی، ادعای رجوع بنای عقلا به حکم عقل نیز شده است (منتظری، نظام الحکم فی الإسلام، ۲۴۴)؛ یعنی علم عادی به لحاظ آنکه نفس با تحقق آن سکون می‌یابد، نزد عقل حجت است.

بنابراین عقلا در نظام فکری خویش برآنند که هر فردی در عمل خویش بر ادراکی تکیه کند که در ضمیرش حاصل می‌شود ولو با علم اجمالی بدست آمده باشد و چنین نیست که عاقلان به علم تفصیلی که هیچ احتمال خلافی در آن نباشد، پایبند باشند؛ بلکه به علم عادی که احتمال خلاف در آن ضعیف است نیز اکتفا می‌کنند و احتمال خلاف در آن را وقعی نمی‌نهند؛ و این سندی است بر اینکه با اماره‌ای که مفید اطمینان است، معامله قطع شود؛ و همین مصحح ادعای جایگزینی اماره از قطع صفتی نیز خواهد بود؛ زیرا مراد از قطعی که صفتی از صفات نفسانی است، همان اطمینانی است که در حالت اقامه اماره معتبر نیز در نفس رسوخ می‌یابد که همین حالت سکون و وثوق موجب آن می‌شود، صاحب ظن معتبرخود را ظنین ندانسته بلکه اظهار قطع و اطمینان کند. تصور و تصدیق این امر- چنانکه گذشت- باتوجه به شمولیت مفهوم قطع نسبت به اطمینانی که موجب سکون نفس است، میسرخواهد بود. زیرا ملاک اتصاف نفس به قطع، ثبوت حالت ادراکی در نفس به گونه‌ای است که با فقدان احتمال خلاف مقرون باشد، خواه به نحوعدم احتمال خلاف باشد، یا عدم اعتناء و الغاء آن که تنها در حالت علم عادی محقق می‌شود. خصوص آنکه قطع مورد بحث در قلمرو فقه و احکام آن مطرح است که تعلق قطع و یقین به معنای فلسفی آن از قلت تحقق برخوردار است. لذا اختصاص قطع به مصادیق کمیاب و خارج کردن علم عادی و اطمینان از تحت آن موجب اختصاص بحث به موارد بسیار نادری می‌شود که برای غالب افراد محقق نیست که بحث لغویت را نیز به دنبال خواهد داشت. غایت آنکه آنچه در مبحث قطع مورد اهتمام است

---

۷. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مرتضوی، الدر النضید، ۱/ ۳۷۵؛ سبحانی، الحج فی الشریعة الإسلامیة، ٤/ ۱۸۳؛ همو، ضیاء الناظر، ۳۷؛ مکارم شیرازی، العروة الوثقی مع التعلیقات، ۳۷۸/۱؛ فاضل موحدی، تفصیل الشریعة ـ احکام التخلی، ۲۲۲؛ طباطبایی، مبانی منهاج الصالحین، ۵/ ۸۸؛ ترحینی عاملی، الزبدة الفقهیة، ۳/ ۱۵۹.

حالت سکون و اطمینانی است که در مورد اقامه ظن معتبر نیز عارض بر نفس می‌شود و موجب آن می‌شود که اماره با قطع تعویض شود و امکان جایگزینی آن را فراهم آورد.

## منابع


آخوند خراساني، محمد کاظم بن حسين، ***درر الفوائد فی الحاشيه علی الفرائـد***، تهـران، مؤسسـة الطبـع و النشـر، ۱۴۱۰ ق.

ــــــــــــ، ***كفاية الأصول***، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ ق.

آملی، محمدتقی، ***مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی***، تهران، مؤلف، ۱۳۸۰.

ابن فارس، احمد بن فارس، ***معجم مقاييس اللغة***، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.

اصفهانی، ابوالحسن، ***وسيلة الوصول الی حقائق الأصول***، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.

اصفهانی، محمدحسين، ***الاجتهاد و التقليد*** (بحوث فی الأصول)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.

ــــــــــــ، ***نهاية الدراية فی شرح الكفايه***، قم، سيد الشهداء، ۱۳۷۴.

امامی خوانساری، محمد، ***تسديد القواعد فی حاشية الفرائد***، تهران، شيخ محمد قوانينی، ۱۳۵۲.

انصاری، مرتضی بن محمد امين، ***فرائد الاصول***، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۸ ق.

ايروانی، علی، ***نهاية النهاية فی شرح الكفاية***، قم، دفتر تبليغات اسلامی، ۱۳۷۰.

بجنوردی، حسن، ***منتهی الأصول***، تهران، مؤسسه العروج، ۱۳۸۰.

بهجت، محمدتقی، ***مباحث الأصول***، قم، شفق، ۱۳۸۸.

ترحينی عاملی، محمدحسين، ***الزبدة الفقهية فی شرح الروضة البهية***، قم، دار الفقه للطباعه و النشر،۱۴۲۷ ق.

حائری يزدی، عبدالكريم، ***دررالفوائد***، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۸ ق.

حر عاملی، محمد بن حسن، ***وسائل الشيعة***، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ ق.

حسينی شيرازی، صادق، ***بيان الأصول***، قم، دار الانتصار، ۱۴۲۷ ق.

حسينی ميلانی، علی، ***تحقيق الأصول***، قم، الحقائق، ۱۴۲۸ ق.

خمينی، امام روح الله، ***انوار الهداية فی التعليقة علی الكفاية***، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار، ۱۴۱۵ ق.

ــــــــــــ، ***جواهر الأصول***، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينی، ۱۳۷۶.

خوئی، ابوالقاسم، ***اجود التقريرات***، قم، مطبعه العرفان، ۱۳۵۲.

ــــــــــــ، ***دراسات فی علم الأصول***، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹ ق.

ــــــــــــ، ***مصباح الأصول***، قم، مؤسسه احياء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۲ ق.

ــــــــــــ، ***موسوعة الامام الخوئی***، قم، مؤسسه احياء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.

روحانی، محمد، ***المرتقی الی فقه الأرقی ـ كتاب الزكاه***، تهران، مؤسسه الجليل للتحقيقات الثقافيه، ۱۴۱۸ ق.

ـــــــــــــــ، *زبده الأصول*، تهران، حديث دل، ۱۳۸۲.

ـــــــــــــــ، *منتقى الأصول*، قم، دفتر آيت الله سيد محمدحسين روحانى، ۱۴۱۳ ق.

سبحانى، جعفر، *الحج فى الشريعه الإسلاميه الغراء*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۴ ق.

ـــــــــــــــ، *المحصول فى علم الأصول*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۴ ق.

ـــــــــــــــ، *ضياء الناظر فى احكام صلاة المسافر*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۸ ق.

صدر، محمدباقر، *بحوث فى علم الأصول*، بيروت، الدار الاسلاميه، ۱۴۱۷ ق.

ـــــــــــــــ، *دروس فى علم الأصول*، الحلقه الثالثه، قم، مجمع الفكر الاسلامى، ۱۴۲۳ ق.

طباطبايى قمى، تقى، *مبانى منهاج الصالحين*، قم، منشورات قلم الشرق، ۱۴۲۶ ق.

عراقى، ضياء الدين، *منهاج الأصول*، بيروت، دار البلاغه، ۱۴۱۱ ق.

فاضل موحدى لنكرانى، محمد، *تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله ـ احكام التخلى*، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۰۳ ق.

ـــــــــــــــ، *دراسات فى الأصول*، قم، مركز فقه الأئمه الأطهار (ع)، ۱۴۳۰ ق.

قرشى، على اكبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الكتب الإسلاميه، ۱۴۱۲ ق.

كمره‌اى، محمدباقر، *اصول الفوائد الغروية فى مسائل علم اصول الفقه الاسلامى*، تهران، مطبعه فردوسى، بى‌تا.

محقق داماد، محمد، *المحاضرات*، اصفهان، مبارک، ۱۳۸۲.

مرتضوى لنگرودى، محمدحسين، *الدرر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد*، قم، مؤسسه انصاريان، ۱۴۱۲

مركزاطلاعات ومدارک اسلامى، *فرهنگ نامه اصول فقه*، قم، پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامى، ۱۳۸۹.

مروجى، على، *تمهيد الوسائل فى شرح الرسائل*، قم، مكتب النشر الاسلامى، ۱۴۱۰ ق.

مصطفوى، حسن، *التحقيق فى كلمات القرآن الكريم*، تهران، مركز الكتاب للترجمه و النشر، ۱۴۰۲ ق.

مكارم شيرازى، ناصر، *انوار الأصول*، قم، مدرسه الامام على بن ابى طالب (ع)، ۱۴۲۸ ق.

ملكى اصفهانى، مجتبى، *فرهنگ اصطلاحات اصول*، قم، عالمه، ۱۳۷۹.

منتظرى، حسينعلى، *نظام الحكم فى الإسلام*، قم، نشر سرايى، ۱۴۱۷ ق.

موسوى بجنوردى، محمد، *علم اصول*، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ۱۴۱۵ ق.

نائينى، محمدحسين، *فوائد الأصول*، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۳۷۶.

نجم آبادى، ابوالفضل، *الأصول*، قم، مؤسسه آيه الله العظمى البروجردى، ۱۳۸۰.

نراقي، احمد بن محمد مهدي، *عوائد الأيام فى بيان قواعد الأحكام*، قم،انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ۱۴۱۷ ق.

يزدي، محمد كاظم بن عبدالعظيم، *العروة الوثقى مع التعليقات*، قم، انتشارات مدرسه امام على بن ابى طالب (ع)، ۱۴۲۸ ق.